

ARIANNA FERMANI

ESSERE «DIVORATI DAL PENTIMENTO».
SGUARDI SULLA NOZIONE DI METAMELEIA
IN ARISTOTELE

*Sopra ogni dolore d'ogni sventura si può riposare,
fuorché sopra il pentimento.
Nel pentimento non c'è riposo né pace,
e perciò è la maggiore e più acerba di tutte le disgrazie*
(Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 2 gennaio 1821)

SOMMARIO: 1) *Riflessioni introduttive*; 2) *I nomi del pentimento e la declinazione della cura di sé*; 3) *Tra "pentimento" e "patimento": lungo i molteplici legami fra 'metameleia' e 'pathos'*; 4) *Fra 'metameleia', pudore e vergogna*; 5) *I nessi fra pentimento e responsabilità dell'agire*; 6) *Riflessioni conclusive*.

1) *Riflessioni introduttive*

«**L**E persone malvagie (*phauloi*) sono divorate (*ghemousin*) dal pentimento (*metameleias*)», scrive Aristotele in *Etica Nicomachea* IX 4, 1166b 24-25¹. Chi è malvagio, dunque, è così (letteralmente) «pieno di pentimento»² da esserne «disgustato»³. Ma tale sensazione, che nausea il soggetto che la sperimenta, insieme, lo “divora”, facendogli provare, contemporaneamente, sensazioni di “riempimento” e di “svuotamento” estremi.

¹ La traduzione di questa e delle altre Etiche aristoteliche è di chi scrive in ARISTOTELE, *Le tre Etiche* (con testo greco a fronte), presentazione di M. MIGLIORI; traduzione integrale dal greco, saggio introduttivo, indici e apparati di A. FERMANI, Milano 2008.

² La presenza della terza persona plurale (*ghemousin*) del verbo *ghemo* (“essere pieno”, “essere carico”) legittima pienamente traduzioni letterali, come ad esempio quella di CARLO NATALI, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari 1999 («de persone ignobili sono piene di pentimenti») o di MARCELLO ZANATTA, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 2 voll., Milano 1986, 2002² («i malvagi sono pieni di pentimento»). La traduzione (certamente più libera) di *ghemousin* con “sono divorati” intende restituire in italiano anche l'elemento del tormento interiore determinato da tale dolorosa “pienezza”.

³ «Le mot *ghemousin* fait image: il ne veut pas dire seulement être plein, mais être rassasié jusqu'au dégoût, jusqu'à vomir» (R.A. GAUTHIER – J.Y. JOLIF, in ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris 2002, 4 voll., II, 2, p. 735).

La penosa situazione di chi si pente, in realtà, era stata già anticipata poche righe prima, in cui, mediante un'immagine estremamente icastica, lo si descrive come un soggetto vittima di una dolorosa scissione interiore:

una parte [dell'anima] prova dolore a causa del suo vizio e si astiene da certe azioni, mentre una parte prova piacere, e una parte tira da un lato, l'altra da un altro, *come se volessero farlo a pezzi*⁴.

Ci troviamo, insomma, di fronte a individui lacerati e sofferenti («le passioni lacerano il loro animo e il pentimento li soffoca» commenta San Tommaso⁵), come “spezzati in due”, sospesi tra il ricordo del *piacere* sperimentato e il *dolore* del rimorso derivante dal fatto di aver provato quello stesso piacere⁶.

In questo complesso e intricato crocevia di emozioni, desideri e ricordi, si situa la delicata questione del pentimento, su cui Aristotele si sofferma in alcuni passaggi della propria riflessione, passaggi che risultano essere di grande interesse per la serie di implicazioni e di ricadute, sul terreno etico, antropologico, sociale e anche giuridico.

D'altro canto, come emerge anche dal recente saggio di Laurel Fulkerson, *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*⁷, il tema del pentimento, nel suo difficile rapporto con il variegato mondo delle passioni, individuali e sociali, costituisce uno degli assi portanti della morale e dell'antropologia sin dall'età omerica⁸, sebbene al tema, come è stato

⁴ *Etica Nicomachea* IX 4, 1166b 19-22.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele* (a c. di L. PEROTTO), Bologna 1998.

⁶ Naturalmente non *ogni* forma di pentimento deriva dalla sperimentazione di un piacere precedente. Ad esempio si può provar rimorso per il fatto di non aver compiuto azioni che erano sì moralmente corrette ma che per il soggetto si sarebbero rivelate dolorose. In questo caso il *dolore* del pentimento deriverebbe, a sua volta, dal tentativo di evitare un altro *dolore*. Il modello (presentato qui e nelle pagine che seguono) del pentimento come *dolore* che segue un *piacere* rappresenta, pertanto, una semplificazione (realizzata sulla scia dell'esempio riferito dallo stesso Aristotele), di una questione estremamente più ampia e complessa. Per una complessificazione di tale quadro risulta utile, ad esempio, S. DE WIJZE, *Tragic-Remorse—the Anguish of Dirty Hands*, «Ethical Theory and Moral Practice», 7 (2005), pp. 453-471.

⁷ L. FULKERSON, *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*, Oxford 2013.

⁸ *Ivi*, p. 5: «This book is based on the premise that the remorse plays a significant role

rilevato, non sia finora stata prestata la necessaria attenzione⁹.

Questo contributo intende concentrarsi sulla questione del pentimento (*metameleia*) nella riflessione di Aristotele, ricostruendo gli “scenari concettuali di appartenenza” e i suoi crocevia più significativi.

Inoltre s'intende attraversare il tema del pentimento sulla scorta del modello teorico (già verificato su altri terreni) del *Multifocal Approach*¹⁰: ovvero mediante quel paradigma, tipicamente aristotelico (e, più in generale, caratteristico del pensiero antico), consistente nella costante moltiplicazione degli schemi esplicativi della realtà e nel rifiuto della logica alternativa dell'*aut-aut*, a favore della continua associazione di possibilità (*sia-sia, et-et*).

2) I nomi del pentimento e le declinazioni della “cura di sé”

La prima tappa di questo itinerario (in cui, per ovvie ragioni di spazio, saranno tralasciate molte questioni e in cui il confronto con la letteratura secondaria sarà estremamente limitato), consiste nell'avvio di una rassegna lessicografica dei lemmi legati all'area semantica del termine in questione¹¹.

Il termine *metameleia* (“mutamento di proposito”, “pentimento”) compare solo quattro volte all'interno del *corpus aristotelicum* e tutte le occorrenze in questione si trovano nell'*Etica Nicomachea*¹².

Dello stesso numero, ma distribuite in più opere del Filosofo, sono anche le occorrenze del verbo *metamelo* (“mi pento”, “ho rincrescimento”); al medio: “muto d'avviso”, “mi pento”¹³, e del corrispettivo *meta-*

in ancient classical literature, and therefore, in ancient ethical life) .

⁹ *Ivi*, pp. 5-6: «Its importance has not previously noted, I suspect primarily due to the fact that regret and remorse have rather different roles to play in ancient and modern cultures». Sul tema del pentimento in generale, cfr. anche I. THALBERG, *Remorse*, «Mind», 72 (1963), pp. 545-555.

¹⁰ Cfr. M. MIGLIORI – E. CATTANEI – A. FERMANI (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato. The Necessity and Utility of a multifocal Approach*, Sankt Augustin (in corso di stampa).

¹¹ Mediante il lessico informatizzato di R. RADICE – R. BOMBACIGNO, *Aristotle, Lexicon*, Milano 2005.

¹² Il lemma *metameleia* compare in *Etica Nicomachea* 1110b 19; 1110b 22; 1111a 21; 1166b 24.

¹³ Il lemma *metamelo* compare in *Topici* 156b 1; *Etica Nicomachea* 1110b 23; *Retorica* 1380a 15; 1418a 20.

*meletikos*¹⁴ (“portato al pentimento”). L’aggettivo *ametameletos*, che significa sia a) “che non cagiona pentimento”, sia b) “che non sente pentimento”, invece, ricorre due volte¹⁵.

Risulta, inoltre, interessante notare come il termine *metameleia* derivi dal verbo *melo* (“sono oggetto di cura, di sollecitudine”, “sto a cuore”, “importo”)¹⁶, esattamente come *epimeleia* (“cura”, sollecitudine”, “attenzione”)¹⁷. In un certo senso, dunque, in questa comune radice rappresentata dalla “cura”, i soggetti detentori della *metameleia* e dell’*epimeleia* giocano, seppur con modalità diverse, la stessa partita. Infatti, come l’*epimeletes* è colui che “si vuole bene” e che, dunque, si prende cura di se stesso, anche chi si pente (*metameletikos*), e che trova in quel “*meta*” la radice e il segnale del suo mutamento, ha in sé i germi del desiderio di trasformazione e di miglioramento del proprio sé, e, dunque, in una certa misura, “si sta a cuore”¹⁸.

Si tratta di un passaggio che già Platone, in *Alcibiade Primo* 128b, aveva ben messo in chiaro, istituendo un legame molto stretto tra *cura* e *miglioramento*:

SOCRATE: «C’è un modo di prendersi cura correttamente di qualsiasi realtà?»

ALCIBIADE: «Sì»

SOCRATE: «Dunque, quando uno lo rende migliore, secondo te se ne

¹⁴ *Metameletikos* compare in *Etica Nicomachea* 1150a 21; 1150b 30; *Etica Eudemia* 1240b 23.

¹⁵ Di *ametameletos* si registrano due occorrenze: *Etica Nicomachea* 1150a 22 e 1166a 29.

¹⁶ «Deux composés de *melo* ont pris des sens particuliers et précis: 1. *epomelomai* [...] “prendre soin de, ville à”... 2. *metamelomai* “se repentir, changer d’avis” (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots: avec en supplément les Chroniques d’étymologie grecque*, achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou, nouvelle édition, Paris 2009, p. 659).

¹⁷ Ringrazio molto Linda Napolitano Valditara per avermi fatto riflettere sulla possibilità di instaurare tale nesso linguistico e concettuale tra la nozione di pentimento (*metameleia*) e quella di cura (*epimeleia*).

¹⁸ *Meta* con accusativo indica una successione nello spazio e nel tempo: “dopo”, “appresso”, “dietro”, come risulta evidente in termini quali, ad esempio, *metabole* e *metanoia*: «il termine *metanoia* [...] esprime una trasformazione profonda del nostro modo di vedere la realtà. È necessario passare attraverso la porta stretta dell’angoscia e della riconoscenza perché vada a pezzi il mondo tenuto assieme dall’io e dalla morte» (A.A. BELLO, *Introduzione*, in M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, vol. 1 *Religiöse Erneuerung*, Leipzig 1921, tr. it. N. ZIPPEL: *Il pentimento*, Roma 2014, p. 11).

prende cura in modo corretto?»

ALCIBIADE: «Sì».

In questo senso si può dire che, in quella particolare forma di doloroso «dialogo fatto senza voce»¹⁹ rappresentato dal pentimento, c'è già un'istanza di progresso. Questo significa che il rimorso si origina sì dal *male* (nel senso che esso nasce solo in presenza di un male “saputo”, ovvero di un male di cui si è acquisita consapevolezza), ma anche che esso rende possibile il *bene* (dato che, senza la presa d'atto della propria “deviazione esistenziale”, non è possibile cambiare rotta e imboccare la via in direzione del recupero del proprio “ben-essere”). In questo senso il pentimento si configura come un momento imprescindibile della “cura di sé”, ovvero come quella “cicatrice dell'anima” che costituisce, contemporaneamente, l'espressione di una ferita e il sintomo della guarigione e del proprio risanamento²⁰. Si può dunque affermare che

l'indagine sul pentimento si rivela particolarmente efficace, perché, pur essendo un moto specifico, ci consente di allargare il nostro orizzonte e di individuare la ragione profonda della sua manifestazione, che consiste, appunto, nella sua capacità di rinnovamento interiore²¹.

3) Tra “pentimento” e “patimento”: lungo i molteplici legami tra ‘metameleia’ e ‘pathos’

Una volta delineato, seppur in modo rapido, l'orizzonte concettuale

¹⁹ Non posso qui non rimandare alla bellissima immagine di *Thaet.* 189e6-7, ricordata da Linda NAPOLITANO in *Cura, Eros, Felicità. Sull'antropologia di Platone*, «Thaumàzein» 1 (2013), p. 137, e indicata come uno dei momenti essenziali per l'acquisizione di una «autentica postura filosofica», che deve passare necessariamente attraverso il dialogo con se stessi: «come confermano il *Teeteto* e il *Sofista*, porre domande e formulare risposte, elaborare ipotesi di verità e verificarne la tenuta è tratto strutturale del nostro stesso pensare, che è esso per primo un dialogo continuo, un chiedere e rispondere».

²⁰ «Le ferite non scompaiono mai del tutto, soprattutto se profonde [...] tuttavia, anche se non scompaiono, possono cicatrizzare. In questa cicatrice, che è, contemporaneamente, segno del patimento e sintomo di guarigione, si gioca la possibilità, per l'uomo che ha incontrato la morte e il dolore e che di fronte ad essi ha sofferto, di “ricominciare” a vivere» (FERMANI, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata 2006, p. 91).

²¹ SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 8.

e l'alveo semantico della nozione di *metameleia*, sembra opportuno riflettere sulla nozione di pentimento nel suo legame con quella di *pathos* (passione). L'esperienza del pentimento, infatti, sembra subito mettere in gioco le categoria della "passione", intesa come ciò che "capita di sperimentare".

La passione, in effetti, come viene ricordato da Aristotele non solo nelle Etiche²², ma anche dalla trattazione sui *pathe* contenuta in *Metafisica* V e in *Categorie* 8, è: uno stato passivo²³; è qualcosa che "accade"²⁴; che il soggetto si trova a "patire" e da cui viene modificato²⁵; anche se in modo non stabile²⁶.

²² Per un esame delle articolazioni della nozione di *passione* e per una visualizzazione di alcune delle occorrenze del termine all'interno delle Etiche del Filosofo, mi permetto di rimandare al mio *Indice Ragionato dei Concetti*, in ARISTOTELE, *Le tre Etiche* cit., pp. 1307-1309.

²³ In GAUTHIER – JOLIF, *Éthique à Nicomaque* cit., II, 1, p. 133, si parla di «qualificazioni passive». In realtà, come ricorda NAPOLITANO VALDITARA, *Aristotele: i 'pathe' di corpo ed anima in 'De an'. A 1 e 4*, in U. LA PALOMBARA – G. LUCCHETTA (a c. di), *Mente, anima e corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara 2006, p. 58, il termine *pathos* non è totalmente riducibile alla dimensione della passività: «al termine di solito si associa uno stato di passività (il sostantivo è legato al verbo *paschein*: "patire", "subire"), il quale non farebbe giustizia alle diversificate attività di cui il complesso psicofisico». Infatti, «*pathos*... non significa... solo ciò che il composto psicofisico può *subire* per l'azione di fattori esterni, ma tutto quanto esso può appunto *subire ed operare*, dalla sensazione, all'emozione, al pensiero» (*ivi*, p. 59). Nello stesso insorgere della passione, infatti, entrano in gioco fattori diversi, anche di tipo fisico: «Se infatti, in generale, è uno stimolo esterno (*pathema*) ad agire sull'organismo, la risposta affettiva o psichica (*pathos*) di questo stimolo non è appunto meccanicamente e dunque in universale predeterminata, ma dipende (anche) dallo status di partenza del corpo stesso, per cui questo – a seconda di come sta rispetto all'equilibrio naturale dei propri componenti interni – può reagire debolmente a stimoli forti e chiari, oppure in modo esagerato a stimoli modesti e poco percepibili» (*ivi*, p. 60). Sulla possibilità di una duplice declinazione, attiva e passiva, della nozione di passione, cfr. anche la *Prefazione* di P. CAMPEGGIANI, *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nella Grecia antica*, Roma 2013.

²⁴ Come peraltro accade nella lingua greca; cfr. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 1285, *pathos*, infatti, può significare: 1) qualsiasi cosa che accade; 2) passione, emozione; 3) qualsiasi stato passivo, condizione o stato, 4) stile pieno di sentimento.

²⁵ «When I am afraid, something is frightening me; when I am angry, something is angering me. When in general I am experiencing an emotion or feeling of the sort which Aristotle would call a *pathos*, something is affecting me»: L.A. KOSMAN, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, in A. RORTY OKSENBERG (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, pp. 104-105.

²⁶ Su questo tema, e sui vari nessi che vengono a instaurarsi fra passioni e qualità, mi permetto di rimandare al mio saggio *Aristotele e il problema della "qualità"*. *Esame dei*

Rispetto all'intreccio tra pentimento e passioni, però, un primo dato interessante con cui occorre fare i conti è che, all'interno degli elenchi delle passioni forniti da Aristotele, il pentimento non figura mai²⁷. Se questo, da un lato, sembra escludere l'accostamento dell'orizzonte del *pathos* con quello della *metameleia*, dall'altro non si può fare a meno, come si accennava poco fa, di rinvenire nel pentimento un "patimento", ovvero qualcosa che il soggetto si trova a provare e, più nello specifico, a *patire* in determinate situazioni. In questo senso, la nozione di *metameleia* è chiamata indubbiamente ad intrecciarsi con quella di *pathos*²⁸.

Ma il pentimento è collegato alla passione anche in un senso più specifico, come è attestato dal fatto che, in alcuni luoghi del testo aristotelico, la *metameleia* viene strettamente legata alla passione del dolore. Addirittura, in *Topici* VIII, 156 b 1, si legge, che

rispetto a certe persone ci si vendica a sufficienza facendole semplicemente soffrire (*lypesai*) e provocando in loro il pentimento (*metamelesthai*).

Ma all'affermazione che il pentimento si configura come *pathos*, ovvero come quella passione dolorosa che, in alcuni casi, il soggetto si trova a sperimentare, va affiancata la riflessione sul particolarissimo statuto del pentimento stesso e sulla sua collocazione a metà strada tra piacere e dolore: infatti, ricorda lo stesso Aristotele, spesso ci si pente, cioè ci si *addolora*, proprio per il fatto di aver provato un *piacere*:

sebbene non si possa provare contemporaneamente dolore e piacere essi, tuttavia, dopo pochissimi istanti *si rattristano* del fatto di aver *provato piacere* e vorrebbero che tali cose piacevoli non fossero capitate loro²⁹.

nessi fra qualità, passioni e virtù, tra 'Categorie', 'Metafisica' ed 'Etiche', in I. BIANCHI - A. ZUCZKOWSKI (a c. di), *L'analisi qualitativa dell'esperienza diretta. Festschrift in onore di Giuseppe Galli*, Roma 2009, pp. 407-415.

²⁷ Cfr. *Etica Eudemia* II 2, 1220b 12-14; *Etica Nicomachea* II 5, 1105b 21-23; *Grande Etica* I 7, 1186a 12-14.

²⁸ Cfr. cap. *La passione come nozione "in molti modi polivoca"*, in A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia 2012.

²⁹ *Etica Nicomachea* IX 4, 1166b 22-24.

Il pentimento si colloca, dunque, sul crinale di due passioni opposte, quali dolore e piacere. Il soggetto, infatti, si trova a provare una passione, quale il dolore, per il fatto di aver provato un'altra passione, quale il piacere. In questo senso il soggetto si trova a provare una "passione di secondo o addirittura di terzo livello"³⁰: tale singolare crocevia emozionale chiama immediatamente in causa anche un'altra nozione centrale, quale quella della vergogna.

4) Tra 'metameleia', pudore e vergogna

La nozione di vergogna (*aischyne*) si lega strettamente a quella del pudore (*aidos*), che è non solo diversa, ma, per certi aspetti, ad essa persino opposta³¹: entrambe sono al centro del dibattito antico e recente³² e si legano in maniera indissolubile al tema del pentimento.

Innanzitutto, come si legge in *Retorica* 1383b 15-17, la vergogna è associata al dolore:

³⁰ Infatti piacere e dolore, oltre ad essere definiti «passioni», sono anche definiti, ad esempio in *Etica Nicomachea* II 5, 1105b 21-23, come ciò che segue alla passione. In *Etica Nicomachea* III 11, 1118b 33, inoltre, si parla addirittura di un «piacere che procura dolore». Inoltre, in *Retorica* II, 1379a, sembra essere prospettata la possibilità di "passioni di terzo livello". Si dice infatti che l'ira, che è una passione, oltre a derivare, a sua volta, da altre passioni, si accompagna anche al piacere o al dolore: «chi è ammalato, chi è povero, chi combatte, chi è innamorato, chi è assetato, chi, in sintesi, ha un desiderio e non può soddisfarlo, è portato all'ira ed è eccitabile... ognuno trova infatti la propria strada verso l'ira aperta dall'emozione presente in lui». Il pentimento sembra costituire un ulteriore esempio in questo senso.

³¹ Infatti, «se per certi versi ed entro certi limiti il testo sembra suggerire una vicinanza del pudore alla vergogna, dall'altra, parlare di una identificazione e di una assimilazione dei due ambiti, non solo costituisce un'affermazione che non trova conferme testuali, ma verrebbe a creare una serie di contraddizioni inaccettabili rispetto ad altre affermazioni contenute nel testo stesso»: A. FERMANI, *Aristotele e i profili del pudore*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2-3 (2008), pp. 183-202, p. 192.

³² Non è possibile, in questa sede, dar conto dell'ampia serie di studi dedicati a tale tema. Ci si limita a ricordare la centralità di cui esso gode sin dall'età omerica: «il concetto di *aidós* era un retaggio dell'antica etica e formazione nobiliare, che aveva sempre più perduto nel corso dei secoli successivi di quel significato e importanza, veramente enormi, che aveva avuto nel pensiero dell'uomo omerico e pindarico. La qualità di questo senso di vergogna e di ritegno è difficile a definirsi; essa consiste in un complicato processo spirituale d'inibizione risultante da motivi vari, sociali, di costume ed etici, ed è talvolta anche il sentimento da cui il processo si attua»: W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. REALE, Milano 2003 (ed. or. 1936-1947), p. 1543. Tra gli studi recenti dedicati al tema, cfr. CAMPEGGIANI, *Le ragioni dell'ira* cit., cap. III. *Aidos*.

definiamo vergogna (*aischyne*) una forma di dolore (*lype*) o di sconvolgimento relativa ad azioni colpevoli [...] che portano disonore.

L'elemento della vergogna, dunque, determina e, insieme, rappresenta l'epifenomeno di una "frattura esistenziale", di uno iato all'interno del soggetto. L'individuo si vergogna, infatti, per il fatto di aver compiuto azioni ignobili da cui, proprio nel momento stesso in cui sperimenta l'*aischyne*, prende emotivamente le distanze. Come infatti si ricorda in *Etica Nicomachea* IV 9, 1128b 22-25, l'*aischyne*

è determinata da azioni viziose³³ (infatti cose come queste non devono essere fatte; e non cambia nulla il fatto che alcune siano veramente vergognose e altre siano solo ritenute tali; in effetti non bisogna compiere né le une né le altre, così da non doversene vergognare).

E se il fatto di vergognarsi non è certo l'espressione di un atteggiamento virtuoso (visto che ci si vergogna, appunto, del fatto di aver compiuto un'azione immorale), è anche vero che subito prima Aristotele ricordi come il *non vergognarsi* sia da considerare ben più grave:

la sfrontatezza è un vizio come pure il non vergognarsi di compiere azioni vergognose³⁴.

In quanto la vergogna segue all'azione sbagliata e, dunque, ne rappresenta il contrassegno, il fatto di non vergognarsi non può che essere biasimato.

Ben diverso è il trattamento che Aristotele riserva al pudore, sia nella trattazione specifica costituita da *Etica Nicomachea* IV 9 (oltre che dalle corrispettive trattazioni del tema, contenute in *Etica Eudemia* III 7, e in *Grande Etica* I 29), sia in *Etica Nicomachea* II 7, 1108a 31-32, in cui, sebbene si affermi testualmente che il pudore non può essere considerato una virtù, si legge anche che «chi è pudico viene lodato».

Il pudore, quindi, sembra configurarsi non solo come una nozio-

³³ Si è reso in questo modo, intendendo l'aggettivo "vizioso" in senso non tecnico, il greco *phaulos*.

³⁴ *Etica Nicomachea* IV 9, 1128b 31-33.

ne irriducibile alla vergogna, come “altro” rispetto all’orizzonte dell’*aïschyne*, ma anche come ciò che muove in *direzione contraria* rispetto alla vergogna stessa. Il pudore, infatti, trattenendo dal compiere azioni di cui ci si potrebbe vergognare, costituisce esattamente ciò che spinge ad *evitare la vergogna*. In questo senso, il pudore si situa sul versante opposto anche rispetto al pentimento, configurandosi come una forma di *prevenzione*³⁵; mentre il pentimento stesso, come si è visto, può essere letto nei termini di una sorta di “cura riparativa”.

In questa variegata costellazione di dinamiche interiori, pertanto, sembra possibile rinvenire due fondamentali e opposti schemi interpretativi: 1) quello della *dissonanza*, e 2) quello della *consonanza*.

- 1) “Dissonante” è l’animo di colui che sbaglia e che, tramite la vergogna prima e il pentimento poi (e quindi passando attraverso un atteggiamento di consapevolezza e di assunzione di responsabilità), si pone in direzione della ricucitura dello “strappo” tra le varie dimensioni del sé e le diverse rotte esistenziali precedentemente intraprese³⁶.
- 2) La consonanza e l’armonia, invece, sono gli elementi che caratterizzano l’esistenza e, ancora prima, l’anima delle persone virtuose. Il virtuoso, infatti, come Aristotele ricorda ripetutamente, è caratterizzato da una piena sintonia dell’elemento desiderativo e di quello razionale e, in questo senso, egli non ha nulla di cui pentirsi o di cui vergognarsi.

Il virtuoso, poi, non rimprovera se stesso, né nel momento stesso dell’azione, come fa l’incontinente, né dopo pensando a quello che ha fatto prima

si legge in *Etica Eudemia* VII 6, 1240b 21-22.

³⁵ In questo senso si può dire, con G. CUSINATO, *‘Periagoge’*. *Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, p. 279, che «il pudore è [...] l’atto con cui si protegge e custodisce il processo formativo della propria singolarità».

³⁶ «Quello che ci fa star male, è l’essere stati responsabili di un certo atto che non ci corrisponde più [...] nel pentimento mi trovo nella situazione paradossale per cui il nucleo più autentico della mia singolarità, che nel frattempo si è trasformato, continua ad essere “oggettivamente” responsabile di un giudizio o di un atto del passato che ora contraddice esplicitamente l’ordine del mio sentire» (CUSINATO, *‘Periagoge’* cit., p. 283).

In realtà, sottolinea lo Stagirita, una dinamica analoga, seppur nell'orizzonte etico-antropologico diametralmente opposto a quello appena delineato, si profila nel caso del vizio (*kakia*). Neppure il vizioso in senso stretto, infatti, si vergogna dei propri errori. Egli, infatti, ignora di sbagliare, ritiene di comportarsi correttamente e quindi, ovviamente, non si pente: «compie azioni riprovevoli e la ragione le approva ed è convinto che si debba compierle³⁷».

Quindi il vizioso *stricto sensu* (e, nel caso specifico dell'esempio appena ricordato, l'intemperante) *sbaglia pensando di agire correttamente* e quindi, a differenza dell'incontinente (che *sbaglia sapendo di sbagliare*) è dotato di una visione scorretta. In *Etica Nicomachea* VII 2, 1146b 22-23, inoltre, rispetto all'intemperante e all'incontinente, si precisa rispettivamente che

l'uno [...] agisce sulla base della scelta, ritenendo di dover perseguire sempre il piacere del momento; l'altro, invece, non pensa di doverlo perseguire, eppure lo fa.

Ci troviamo di fronte a due scenari etico-antropologici radicalmente diversi che si relazionano mediante modalità opposte alla questione del pentimento:

- 1) c'è il vizioso in senso stretto, che ignora di sbagliare e che, dunque, *non si pente*;
- 2) e c'è l'incontinente, che sa di sbagliare, che, a causa della spinta in-

³⁷ *Grande Etica* II 6, 1203a 27-29. La scelta, accanto alla consapevolezza e alla disposizione, costituisce, per Aristotele, il contrassegno dell'azione virtuosa e di quella viziosa: cfr. *Etica Nicomachea* II 3, 1105a: «de azioni virtuose, al contrario, non sono compiute giustamente o in modo temperante quando hanno una certa qualità ma lo sono se, colui che agisce, lo fa trovandosi in determinate condizioni: in primo luogo se agisce consapevolmente, poi se agisce sulla base di una scelta e se ciò che è stato scelto lo è stato per se stesso, terzo, se lo fa sulla base di una disposizione salda e immutabile». In questo senso si può dire che l'individuo temperante e quello intemperante agiscono consapevolmente, sulla base di una scelta e di un solido *habitus* e che, pertanto, la loro azione si configura come profondamente diversa da quella dell'*enkrates* e da quella dell'*akrates*. Ma si tratta di una differenza che, come è stato giustamente osservato, è solo interiore, dal momento che il loro comportamento esteriore risulta identico: cfr. C.S. GOULD, *A Puzzle about the Possibility of Aristotelian enkrateia*, «Phronesis», 39 (1994), pp. 174-186; ora in L.P. GERSON (ed.), *Aristotle. Critical Assessment*, London-New York 1999, 4 voll., vol. III, pp. 369-380, cfr. p. 377: «The *enkrates* and the *sophron* differ internally but not in their external behaviour».

controllabile del desiderio, non riesce a dominarsi, dunque sbaglia lo stesso – smentendo *de facto* l'intellettualismo etico di matrice socratica – ma poi *si pente* dei propri errori³⁸.

5) *I nessi fra pentimento e responsabilità dell'agire*

Dunque per pentirsi o, ancora prima, per vergognarsi, come si è visto e come si cercherà di vedere più nel dettaglio nella parte che segue, è necessario, prima di tutto, essere consapevoli del fatto di sbagliare. Il tema della consapevolezza, in questo quadro, diventa di assoluta centralità.

Già Platone, in *Leggi V*, 726b-c aveva affermato che

quando un uomo non ritiene mai se stesso responsabile dei propri errori e dei moltissimi e gravissimi mali che compie e tende sempre ad addossarli ad altri, non fa affatto onore alla sua anima, come potrebbe sembrare, anzi, fa tutt'altro, cioè la danneggia. Ma anche quando le dà soddisfazione con piaceri che vanno oltre la norma e l'approvazione del legislatore, non le rende affatto onore e piuttosto la disonora, riempiendola di vizi e di pentimenti (*metameleias*).

Gli sguardi, già molteplici, alla questione della *metameleia*, possono dunque essere arricchiti da un'ulteriore prospettiva: la questione della *responsabilità* dell'agire nelle sue molteplici articolazioni. Tale ricostruzione, condotta principalmente sulla base del testo di *Etica Nicomachea III*, chiama in causa questioni cruciali come la volontarietà e l'involontarietà. Rispetto a quest'ultima nozione, in particolare, il tema del pentimento acquisisce un ruolo di assoluto rilievo, visto che, secondo la definizione dello Stagirita:

involontario è ciò che è connesso a dolore ed è motivo di pentimento (*en metameleiai*)³⁹.

Sarebbe, a questo proposito, estremamente interessante attraversare analiticamente l'ampia casistica di azioni e di motivazioni all'agire

³⁸ Su tale figura si tornerà nella parte che segue.

³⁹ *Etica Nicomachea III*, 1, 1110 b 18-19.

fornita dal terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, misurandosi anche con nozioni-parimenti complesse e centrali – come quelle di ignoranza, valutazione, scelta, il vizio e, ancora una volta, di incontinenza (*akrasia*). Dati gli evidenti limiti di spazio, però, è impossibile entrare nel merito della questione, e ci si limiterà a puntare l'attenzione al nesso tra pentimento e *akrasia*⁴⁰.

La figura dell'*akrates*, ovvero dell'incontinente, cioè dell'individuo debole o incapace di dominarsi, è quella costitutivamente caratterizzata dal pentimento. Il fatto di pentirsi delle proprie azioni presuppone, con ciò stesso, il fatto di *riconoscere* il proprio errore, cioè di *sapere che si è sbagliato*:⁴¹ ciò costituisce il *discrimen* fondamentale rispetto alla condizione del vizioso in senso stretto, il quale, come già si ricordava, al contrario dell'incontinente, *ignora* di sbagliare e, quindi, non si pente⁴².

D'altro canto va anche rilevato come il fondamentale *trait d'union* tra l'individuo continente e quello incontinente sia costituito dal fatto che entrambi agiscono consapevolmente, cioè sapendo ciò che stanno facendo o che si apprestano a compiere⁴³.

In *Etica Nicomachea* VII 10, infatti, a proposito dell'*akrates*, si afferma che costui

agisce volontariamente (infatti in qualche modo egli sa sia ciò che fa sia il fine per cui lo fa)⁴⁴.

Ma ammettiamo che ciò che ci si appresta a compiere sia sbagliato e che, d'altro canto, l'azione sia compiuta consapevolmente, e quindi

⁴⁰ Per un approfondimento della questione si rinvia a R. ROSTHAL, *Moral Weakness and Remorse*, «Mind», 76 (1967), pp. 576-579.

⁴¹ «Se dobbiamo ripercorrere l'esperienza passata è indispensabile parlare del “ricordo” dell'azione da noi compiuta, ma è messa in questione anche la consapevolezza della colpa e, quindi, la “valutazione” dell'azione stessa» (A.A. BELLO, *Introduzione*, in SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 10).

⁴² A differenza dell'incontinente, infatti, «l'intemperante non si pente (*ou metamelektikos*)» (*Etica Nicomachea* VII 8, 1150b 29-30).

⁴³ La consapevolezza, infatti, secondo Aristotele, costituisce uno dei fattori della volontarietà dell'azione. Cfr., ad esempio, *Retorica*, I 10, 1368b 10-11: «si compie un'azione volontaria quando si è consapevoli».

⁴⁴ *Etica Nicomachea* VII 10, 1152a 15-16.

né per ignoranza né per costrizione⁴⁵: in tal caso chi agisce sa che sta sbagliando e quindi rimprovera se stesso non solo dopo aver compiuto un'azione sbagliata, ma addirittura nel momento stesso in cui la sta compiendo⁴⁶.

Come già si accennava, la presa di distanza da Socrate (o da quanto tradizionalmente attribuitogli), in questo quadro, diventa radicale:

non basta il sapere per compiere il bene, né l'errore dell'anima è da attribuire soltanto a costrizioni esterne: la passione che agisce dentro di essa è sufficiente da sola a travolgere la ragionevolezza, a spingere chi pure sa verso la colpa insieme aborrita e voluta⁴⁷.

L'intemperante, si diceva, è invece colui che sbaglia pensando di agire correttamente e che quindi è dotato di una visione scorretta⁴⁸. Al contrario l'*akrates* ha la vista acuta, esattamente come l'*enkrates* (ovvero l'individuo che riesce a contenersi e ad andare nella direzione corretta ma, per così dire, *obtorto collo*). Per prendere a prestito una nota metafora aristotelica, si potrebbe dire che entrambi questi individui sono potenzialmente dei bravi arcieri perché vedono bene il proprio bersaglio e sanno dove devono mirare per fare centro⁴⁹: ma l'uno vi mira davve-

⁴⁵ «Aristotele avrebbe recisamente negato che la passione (*thymos* ed *epithymia*) possa venir considerata come fattore di involontarietà, a differenza della costrizione violenta e dell'ignoranza» (M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1996, p. 102). Ma da questo, come è stato giustamente osservato, «deriva che, nella lettura proposta dall'etica aristotelica, l'uomo si trova ad essere tragicamente responsabile di quella debolezza da cui si è lasciato vincere in un momento di distrazione, quasi paradossalmente responsabile della propria "costrizione"» (G. CUPIDO, *L'anima in conflitto. "Platone tragico" tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Bologna 2002, pp. 163-164).

⁴⁶ «Il virtuoso, poi, non rimprovera se stesso, né nel momento stesso dell'azione, come fa l'incontinente, né dopo pensando a quello che ha fatto prima» (*Etica Eudemia* VII 6, 1240b 21-22). «L'acratique [...] sait très bien le fait important avant de commettre son acte, et il le saura encore une fois aussitôt l'acte commis et le désir assouvi, il a cette connaissance [...] dans le sens technique qu'Aristote donne à *echein*, pendant toute la durée de son acte, et avant, et après» (R. ROBINSON, *L'acrasie, selon Aristote, 'Eth. Nic.', VII, 3*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 80 (1955), p. 272).

⁴⁷ VEGETTI, *L'etica degli antichi* cit., p. 100.

⁴⁸ Cfr. *Etica Nicomachea* VII 2, 1146b 22-23, in cui, rispetto all'intemperante e all'incontinente, si precisa rispettivamente che «l'uno [...] agisce sulla base della scelta, ritenendo di dover perseguire sempre il piacere del momento; l'altro, invece, non pensa di doverlo perseguire, eppure lo fa».

⁴⁹ Cfr. *Etica Nicomachea* VI 1, 1138b 21 ss.

ro, mentre l'altro non riesce a farlo. Infatti, mentre l'*akolastos* non centra il bersaglio perché vede male⁵⁰, l'incontinente vede bene, ma si volge a guardare altrove, e quindi finisce per sbagliare il tiro. È esattamente in questo senso che Aristotele paragona l'incontinente a chi è affetto da attacchi epilettici⁵¹, oppure a chi è ubriaco⁵²: il paragone, allora, è con colui che, per un breve periodo, può "perdere la testa" ma che, una volta tornato in sé, è assolutamente assennato⁵³. Si legge infatti in *Grande Etica* II 6, 1202a 1-9 che

gli ubriachi, una volta passata l'ubriachezza, sono nuovamente se stessi; infatti non avevano perso né la ragione, né la conoscenza, ma erano stati sopraffatti dall'ubriachezza e, una volta liberatisi dall'ubriachezza, sono nuovamente se stessi; lo stesso, dunque, accade all'incontinente. Infatti la passione, ottenuto il sopravvento, ha messo a tacere la ragione; ma una volta che la passione si sia dissolta, come l'ubriachezza, costui torna ad essere se stesso.

⁵⁰ Cfr. *Etica Nicomachea* VI 12, 1144a 34-36: «il vizio stravolge e fa cadere in errore riguardo ai principi pratici».

⁵¹ L'intemperante, invece, è paragonato al tisico, cioè a chi soffre di una malattia cronica: cfr. *Etica Nicomachea* VII 8, 1150b 32 ss.

⁵² Cfr. *Etica Nicomachea* VII 10, 1152a 14-15: «l'incontinente non è come colui che sa e che conosce ma come chi dorme o è ubriaco». L'analogia con l'ubriachezza è il tema su cui è incentrato anche l'interessante contributo di G. LUCCHETTA, *Perché agli ubriacconi piace il sole?* (*Probl. III 32*), *Attività vitale, virtù del corpo ed effetti del vino*, in A. FERMANI - M. MIGLIORI (a c. di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Milano 2009, pp. 209-225. Ad avviso di J. GOSLING, *Mad, Drunk or Asleep? Aristotle's Akratic*, «Phronesis», 38, (1993), pp. 98-104, ora in GERSON, *Aristotle cit.*, pp. 326-368), estremamente efficace ad illustrare la condizione dell'incontinente (anche in virtù dei diversi livelli in cui essa può manifestarsi) anche se, come nel caso del paragone con chi dorme, non riesce a rendere pienamente la situazione dell'*akrates*: «the more helpful analogy [...] seems to be drunkenness. Here at least there are degrees between being slightly tipsy and dead drunk [...] It remains, however, that there is some failure of intellectual clarity. So while alcohol (drunkenness) does not, like sleep, bring an equal inability to use my knowledge right across the board, still, there is some diminution of my intellectual faculties in all areas. If it gives a model for off-beat knowledge, then while the akratic might in a way know that what they are doing is wrong [...] Both examples suppose that the physiological change renders the agent on all fronts incapable of full use of knowledge, and so would normally suggest at least diminished responsibility» (*ivi*, pp. 364-365).

⁵³ In questo senso Aristotele, come è stato ricordato, «trouve, et il accepte, l'opinion commune que l'acrasie arrive de temps en temps. C'est-à-dire que de temps en temps on comment un acte qu'on sait être mauvais, à cause de quelque passion; on est, suivant l'expression dont il use une fois, "ecstatique de la raison"; et c'est chose coupable» (ROBINSON, *L'acrasie, selon Aristote cit.*, pp. 268-269).

Quindi, affermare che gli incontinenti, come gli ubriachi, possono avere la ragione momentaneamente offuscata⁵⁴, non significa che il loro principio razionale sia venuto meno, come è confermato anche dal fatto che essi si ravvedono delle azioni compiute.

Tale duplice scenario antropologico pone una serie di ulteriori questioni su cui si tratta di concentrare l'attenzione, che contribuiscono a solcare la nozione di *metameleia* stessa di interessanti venature. Infatti,

- a) da un lato, il pentimento è il segnale di un errore e di una o di una serie di azioni sbagliate e, dunque, è condannabile sul piano etico e su quello giuridico;
- b) ma, dall'altro lato, esso costituisce il segnale del ravvedimento del soggetto, implicando interessanti conseguenze anche sul terreno del diritto, visto che, come Aristotele ricorda ad esempio in *Retorica* 1380 a 15, con chi si pente si diventa più miti⁵⁵.

La declinazione del tema del pentimento in ambito giuridico e le sue numerose curvature, seppure di estremo interesse, non possono essere affrontate in questa sede⁵⁶. Ci si limita a segnalare uno snodo che, nella riflessione di Aristotele, emerge con particolare evidenza. Il compiere azioni giuridicamente punibili sulla base delle passioni (come, ad esempio, commettere delitti sulla base dell'ira, o commettere adulterio spinti dal desiderio) implica, proprio in virtù dell'"episodicità" dell'influsso esercitato dalla passione (ovvero per il fatto che, in casi come questi, si perde la lucidità e si agisce "a sangue caldo"), un successivo ravvedimento dell'agente. Sul fronte opposto rispetto a quello delineato, si pongono le azioni sbagliate compiute non sulla scia del desiderio e delle passioni, ma lucidamente calcolate, premeditate, ovvero architettate "a mente fredda", azioni di cui, al contrario, non ci si pente.

⁵⁴ «Aristotle's first solution of the problem of *akrasia* is to suggest that in the incontinent the *hexis* of the moral principles is a *habitus ligatus* like the *hexis* of geometry in a sleeping geometrician» (A. KENNY, *The Practical Syllogism and Incontinence*, «Phronesis», 11 (1966), pp. 163-184, p. 174).

⁵⁵ Sulla questione, in generale, cfr. S. K. TUDOR, *Why Should Remorse Be a Mitigating Factor in Sentencing?*, «Criminal Law and Philosophy», 2 (2008), pp. 241-257.

⁵⁶ Per un approfondimento della questione si rinvia, fra l'altro, a C. MURRAY (ed.), *Remorse and Reparation*, London 1999.

Tale duplice scenario era già stato chiaramente tratteggiato da Platone in *Leggi IX*, 866e1-3:

agisce sotto l'impulso dell'ira chi di slancio e senza premeditazione (*aprobouleutos*) uccide un altro a botte o in qualche altro modo simile; in questo caso subito si pente di quel che ha fatto (*metameleia te euthys tou pepragmenou ghignetai*)⁵⁷.

Il pentimento, dunque, è l'espressione del tragico dissidio interiore che alberga nell'anima di chi è *consapevole* di aver sbagliato e della cui azione, essendo compiuta volontariamente, seppur sulla scia della passione, è pienamente responsabile.

Diverso è, invece, il caso di chi, ad esempio, uccide premeditadamente: egli non si pente della propria azione (che, peraltro, ha architettato e scelto razionalmente) perché *ignora* di essere colpevole. Tale *ignoranza*, in realtà, lungi dall'essere perdonabile e lungi dal costituire un'attenuante o un fattore di deresponsabilizzazione dell'agente, risulta essere "doppiamente" vergognosa e condannabile. Chi premedita la propria azione sbagliata non pentendosene, infatti, lo fa perché, nel tempo, ha stabilmente orientato la propria "anima" in quella direzione, rendendosi responsabile della propria condotta *a monte* e *a valle*: in questo caso, infatti, il soggetto deve rispondere 1) sia del singolo atto compiuto, 2) sia del fatto di aver acquisito un *habitus* perverso che ha reso possibile l'attecchimento e la maturazione dell'intento criminoso⁵⁸. Nel panorama concettuale aristotelico, pertanto, non solo la scelta e la premeditazione sono accomunate dal fatto di rappresentare "il massimo della volontarietà" e di costituire due figure contrarie rispetto alla passione (dal momento che entrambe rappresentano la massima opposizione alla passione all'interno del medesimo genere del volontario), ma delineano un orizzonte comune e un quadro fatto di piani speculari e di profili per molti versi interscambiabili.

⁵⁷ Per un'analisi della nozione dell'ira e delle sue numerose implicazioni psicologiche, socio-politiche e giuridiche, si rimanda ancora a CAMPEGGIANI, *Le ragioni dell'ira* cit.

⁵⁸ Per visualizzazione delle diverse tipologie di azioni e sulla diversa valutazione dal punto di vista etico e giuridico, cfr. A. FERMANI, *La premeditación en la reflexión aristotélica. Valoraciones jurídicas e implicaciones ético-antropológicas*, «Cuadernos de Filosofía», 55 (2010), pp. 39-69, p. 65.

Questo diverso sguardo sul tema del pentimento, inoltre, pone questioni cruciali non solo *a posteriori*, ovvero rispetto agli effetti e alla diversa valutazione giuridica degli atti compiuti, ma anche *a priori*. In effetti, come Aristotele ricorda con assoluta chiarezza nei suoi testi, è proprio sulla consapevolezza della propria colpa e sul suo riconoscimento che si fonda la possibilità di un *recupero* del soggetto stesso. Non a caso, il vizioso (ovvero colui che, a forza di compiere azioni sbagliate, ha definitivamente corrotto il proprio principio razionale e, dunque, non “vede” più bene) risulta totalmente incorreggibile ed incurabile⁵⁹, visto che «ciò che ha di più prezioso è in cattive condizioni»⁶⁰; al contrario l'incontinente, che sbaglia essendone consapevole e che, dunque, si ravvede dell'errore (visto che la sua ragione è ancora «in buone condizioni»⁶¹), ha ancora la possibilità di essere corretto.

Secondo Aristotele, dunque,

la caduta, per quanto volontaria, resta una forma di cedimento, di sconfitta della razionalità [...] l'assenza in lui della pre-determinazione dell'atto lo rende figura tragica e distingue il suo agire dall'agire deliberato e consapevole dell'uomo malvagio. Quest'ultimo, infatti, stabilisce volutamente una gerarchia contro natura, invertendo l'ordine delle cose, assoggettando la ragione ai desideri, e rendendosi così colpevole di quella che Aristotele chiama *akolasia*; lì non è più salvo nemmeno quell'elemento che rende degna di compassione l'azione “acratice”: il principio morale⁶².

Anche a partire da questa prospettiva, dunque, il pentimento, confermando ulteriormente il suo carattere *costitutivamente* ancipite, pur traendo origine dal male morale e dalla condotta sbagliata dell'agente,

⁵⁹ In realtà la questione è più complessa: Aristotele, infatti, afferma che, se sul piano teorico, fosse possibile sostituirgli il principio razionale, costui sarebbe più curabile. Ma tale possibilità, come è evidente, nella prassi è esclusa: «se infatti in costui viene a nascere la ragione che gli insegna ciò che è vergognoso, non lo farà più; al contrario l'incontinente ha la ragione e tuttavia lo fa, cosicché sembrerebbe che una persona così sia incurabile» (*Grande Etica* II 6, 1203a 9-12).

⁶⁰ *Ivi*, II 6, 1203a 12-13.

⁶¹ *Ivi*, II 6, 1203a 17.

⁶² CUPIDO, *L'anima in conflitto* cit., p. 26.

rappresenta la *conditio sine qua non* del progresso e del miglioramento del soggetto.

6) *Riflessioni conclusive*

*Assolver non si può chi non si pente,
né pentere e volere insieme puossi
per la contradizion che nol consente*
(Dante Alighieri, *Inferno*, XXVII, vv. 118-120)

Di solito la filosofia moderna vede nel pentimento quasi esclusivamente un atto negativo e per così dire profondamente antieconomico, superfluo: una disarmonia dell'anima, derivante da illusioni di diversa specie, di vacuità di pensiero o da malattia [...] Già il semplice brivido non è solo un sintomo di freddo, ma anche un mezzo per riscaldarci [...] Così anche il pentimento, accanto alla sua funzione negativa e accusatrice, ne ha una positiva, liberatrice, costruttiva⁶³.

È quanto afferma Max Scheler nel suo saggio *Il pentimento*, illuminando, seppur in un contesto radicalmente diverso da quello aristotelico e, più in generale, pre-cristiano, le due facce del rimorso che dai testi dello Stagirita emergono già con assoluta chiarezza.

In realtà, oltre a questi due volti della nozione di *metameleia*, uno negativo (esemplificabile nella nozione di “ferita”) e uno positivo (descrivibile nei termini della “cicatrice”), in questo breve percorso si è cercato di illuminare ancora *ulteriori* profili della nozione di pentimento, profili che, all'interno della riflessione del Filosofo, si trovano a coesistere, dando origine, anche rispetto ad una figura così specifica e puntuale, ad una pluralità di schemi esplicativi e di chiavi d'accesso.

⁶³ SCHELER, *Il pentimento* cit., pp. 19-20. Nel testo vengono prese in esame le varie interpretazioni, negative (zavorra, auto-illusione, disarmonia spirituale) e positive (forma di auto guarigione dell'anima) del pentimento, come «vendetta verso se stesso» (p. 22), o come «volontà di punizione interiorizzata» (p. 22), o secondo «la teoria del *Kather* [«male morale postumo»]» (p. 23). Una visione totalmente negativa del rimorso sarebbe espressa da Nietzsche, il quale «fa derivare il pentimento e la “cattiva coscienza” in generale dal fatto che il desiderio di odio, di vendetta, di crudeltà e di delitti di ogni genere che un tempo agiva liberamente, ora invece, arginato dalla civiltà, dallo Stato e dal diritto, si concentra su chi lo prova e in questi trova soddisfazione» (SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 21).

Cercando di ricapitolare le varie questioni emerse e tirando rapidamente le fila del percorso condotto fin qui, si è partiti dalla sottolineatura delle diverse implicazioni connesse al concetto di *metameleia*. Esso si configura come un complesso “crocevia emozionale” che chiama in causa, in un delicato equilibrio di forze, tanto il piacere quanto il dolore. O, per meglio dire, semplificando una questione molto più complessa⁶⁴, il rimorso consiste esattamente nell'*esperienza del dolore* derivante dal fatto di *aver provato piacere*.

In questo senso il pentimento si configura essenzialmente come lacerazione, come scissione interiore e come tormento, come aveva evidenziato già Platone in un bellissimo passo di *Repubblica IX*, 577e1-3, in cui si descrive l'anima assillata dal piacere e tormentata dalle passioni, come un'anima «piena di turbamento e di rimorso (*metameleias*)».

Un'ulteriore tappa dell'itinerario ha connesso il pentimento alla “consapevolezza” e ha permesso di riflettere sulla possibilità di rivivere, nella *metameleia*, una vicinanza (attestata peraltro anche a livello etimologico) con la nozione di *epimeleia*. In questo senso chi non si pente (*ametameletos*) – e non si pente perché ignora di sbagliare, avendo assunto una postura interiore sbagliata e avendo una inadeguata percezione di sé e dei propri fin – non si prende neanche cura di sé (*ameles*) e, dunque, non può essere curato.

In questo senso allora, riprendendo l'efficace distinzione di Linda Napolitano⁶⁵, il pentimento può essere inteso come quella cura riparativa (*cure*) che costituisce un primo ma fondamentale momento della più ampia nozione di *epimeleia*, ovvero di quella «*care* che fa fiorire gli esseri umani in tutte le loro possibilità naturali»⁶⁶.

Se le cose stanno così, si può pienamente applicare ad Aristotele quello che è stato detto a proposito del suo Maestro, il cui destinatario sarebbe

⁶⁴ Cfr. *supra*, la nota 6.

⁶⁵ «Perciò va distinta una nozione solo *riparativa* della cura, quella terapeutica corrente resa dal sostantivo inglese *cure*, da una nozione di essa invece *promotiva*, l'inglese *care*, tendente alla dinamica fioritura dei suoi destinatari» (NAPOLITANO, *Cura, Eros, Felicità* cit., p. 125).

⁶⁶ *Ivi*, 147.

un essere vivente nella sua interezza psico-fisica, fatto di elementi diversi ed anche opposti, aperto ad uno sviluppo dinamico e instabile, bisognoso perciò di recuperare l'equilibrio interno⁶⁷.

Nel recupero del proprio equilibrio interno, pertanto, il pentimento svolge un ruolo assolutamente imprescindibile, segnalando quella fondamentale “inversione di rotta” che già, di per sé, costituisce il sintomo di una guarigione: «ora potremmo pentirci solo *in quanto* siamo diventati più liberi e migliori»⁶⁸.

Di fronte al ricchissimo e policromo quadro della *metameleia*, non resta, pertanto, che ribadire l'inapplicabilità di un paradigma “monocromatico” fondato sulla rigida alternativa “o bianco - o nero”, confermando, al contrario, la necessità di servirsi di un “approccio multifocale”, ricordando, ancora con Max Scheler, che

la questione non si può ridurre a un così semplice e razionale aut-aut. La caratteristica del pentimento sta in questo, che proprio nello *stesso* atto, che dolorosamente lo elimina, il male del nostro Io e della nostra azione ci appare pienamente evidente; e che nel medesimo atto, che sembra intelligibile soltanto dalla “libera” posizione del nuovo livello di vita, è inclusa questa stessa nuova posizione libera⁶⁹.

ABSTRACT: *TO BE «DEVoured BY REMORSE». GAZES ON THE NOTION OF 'METAMELEIA' IN ARISTOTLE*

This paper aims at crossing that complex crossroads of emotions, desires and memories represented by the thorny question of remorse, on which Aristotle engages in some passages of his reflections. These passages prove to be of great interest for the series of implications and repercussions, in the ethical, anthropological and also juridical field.

⁶⁷ *Ivi*, p. 125.

⁶⁸ SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 35. «Ci si pente infatti solo verso ciò che non si è più. Il pentimento è il segno di una trasformazione, anzi rappresenta una delle principali esperienze del ridestamento dell'anima: ogni pentimento è il risultato di una piccola *resurrezione*» (CUSINATO, 'Periagoge' cit., p. 283).

⁶⁹ SCHELER, *Il pentimento* cit., p. 36.

After a complete, lexicographic research on the terms of the semantic field of the notion in question (*metameleia*, *metamelo*, *metameletikos*, and also, *e contrario*, *ametameletos*) inside the *corpus aristotelicum*, I intend to read the topic of remorse by means of that paradigm (already verified in other fields), that can be said *multifocal approach*. This is the paradigm, typically Aristotelian (and, more in general, characteristic of the ancient thought), consisting in the constant multiplication of the explicative models of reality and in the refusal of the alternative logic *aut-aut*.

In this conceptual horizon, this paper aims at reconstructing the multiple connections and the very different conceptual frames of the notion of remorse with other crucial notions: passion (*pathos*) – and, more particularly, with the passion of pain (*lype*) –, modesty (*aidos*), shame (*aischyne*), ignorance, choice, vice and lack of self-control (*akrasia*).

Furthemore it is necessary to reflect on the opposite evaluations expressed by Aristotle on the remorse: in a certain sense, it represents a sign of the regret of the agent, while, in another sense, it has to be connected to error and to the awareness to have done a wrong action.